晚清汉宋兼采思潮中的《论语》诠释
——以《论语后案》对《论语集注》的吸收与批评为例

肖永明 陈 峰
(湖南大学 岳麓书院,长沙 410082)

摘 要: 黄式三是晚清汉宋兼采思潮中的代表人物。其《论语后案》“不分汉宋”,于朱熹《论语集注》甚为措意,既肯定了朱熹论“学”的思想倾向、贬斥异端的学派主张,又对朱熹的天理观、人性论、道德论等方面加以批评与修正。《论语后案》对《论语集注》的吸收与批评,既体现了黄式三对宋学的“依违”之态,折射了黄式三通过诠释义理概念以“重构”新学术体系的思想主张,亦可展现汉宋兼采学术理念在《论语》诠释中的具体落实,成为研究汉宋兼采学术思潮演进的鲜活个案。

关键词: 汉宋兼采;黄式三;朱熹;《论语后案》;《论语集注》
中图分类号:B 249.9 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2016)03-0032-11

嘉道之际,学风递变,学统四起。汉学在学术研究领域流风犹炽,考据的范式与方法不断成熟,传播更为深远,形成了许多以家法、师承、地域为媒介的学术派别。姜广辉就认为,道光至清末是“明清考据学的延烧期”。①另一方面,乾嘉时期如日中天的考据之学无力回应社会变革的种种危机,程朱理学重新受到了皇帝、官僚、学者的重视,成为清廷收拾人心的重要工具。王汎森曾指出:“将文明发展之注意力由汉转宋的方向,是清代后期思想史中的一个关键性变化。”②汉学与宋学作为传统学术的两大范式,在学术重心与研究方法上皆有差异。清初以来,关于汉宋学术的争论便时常出现。在此背景之下,嘉道时期的许多学者主张“不分汉宋”、“调和汉宋”或“汉宋兼采”,旨在消融汉学与宋学之间的学术差异及门户观念。

浙东学者黄式三(1789—1862),字薇香,号儆居、知非子,是晚清时期学兼汉宋的典型代表。钱穆在《清儒学案序》中说:“嘉道以来,学者自汉返宋,遂有郑君、朱子并尊之论,儆居实导成之。”③汉宋兼采之论为黄式三所导成的观点,仍有商榷之处。但钱说高度评价黄式三的汉宋观,并肯定了汉宋兼采思想在清末的影响,值得重视。后来学者接踵钱穆之说,对黄式三的汉宋观亦有不少研究。④然而,学者对黄式三汉宋观的研究,

收稿日期:2015-12-18
作者简介:肖永明,男,湖南武冈人,湖南大学岳麓书院教授。
基金项目:国家社科基金重大项目《中国“四书”学史》(项目批准号:13&ZD060)

① 姜广辉主编:《中国经学思想史》第四卷(上),北京:中国社会科学出版社2010年版,第268页。
② 王汎森:《方东树与汉学的衰退》,载《中国近代思想与学术的系谱》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第6页。
③ 钱穆:《清儒学案序》,《中国学术思想史论丛》(八),北京:三联书店2009年版,第432页。
④ 相关研究有陈祖武、朱彤窗《乾嘉学派研究》,该书认为黄式三为“实事求是之学”,较少门户之见;黄以周接踵其学,会通汉宋,在晚清学术界产生重要影响,见《乾嘉学派研究》,石家庄:河北人民出版社2007年版,第621—630页。此外,魏永生《黄式三学术思想评议》(《东方论坛》2000年第3期,第31—35页)认为黄式三从学术演变的角度论证汉学与宋学的关系,所谓的“汉宋兼采”即认为清代汉学与宋学之间不仅在疑经、考据训诂等领域有前后承接关系,而且在义理阐释方面的关系也比较密切。田富美《宗汉与尊宋——黄式三之汉、宋学观》(《东华中文学报》2011年第4期,第109—129页。后收入氏著《乾嘉经学史论——以汉宋之争为核心之研究》,台北:文史哲出版社2013年版,第127—150页)则与魏文的理解颇有差异。田文首先认定乾嘉汉学与宋代程朱理学各有不同的义理典范,而黄式三的义理思想史自始至终都是继承戴震义理而与程朱立异。从考证学的角度看,黄氏的治经路数仍是乾嘉汉学“训诂明而后义理明”的旧辙,故黄氏所谓的“汉宋兼采”实质是将朱子训解经籍的工夫纳入乾嘉汉学的体系之中。商瑈有关黄氏汉宋观的论断亦与田说相近(见《黄式三学术思想研究》,彰化师范大学国文研究所博士论文,2010年)。

详于分疏黄式三对乾嘉考据学、义理学的吸收情况,略于讨论黄式三对朱熹理学的见解;多资取其论学之文为证,较少从黄式三经学著作中的具体解释入手。

在黄式三的众多经学著作中,《论语后案》最负盛名。在黄式三之前,考证、诠释《论语》之书已汗牛充栋。朱熹《论语集注》更因被悬为令甲,成为明清士子的必读之书。《论语后案》梳理了此前的《论语》学史,重点对朱熹《论语集注》进行了吸收、批评与诠解,重释了程朱理学的思想价值,并将其纳入黄式三自身的学术思想体系之中,在晚清的《论语》学史上别具一格,影响深远。本文试图分疏在汉学仍保持强势地位的学术背景之下,黄式三对朱熹及《论语集注》的总体评价,进而具体分析《论语后案》对《论语集注》的吸收与批评情况。透过这一个案,展现汉宋兼采学术理念在经典诠释中的具体落实。

一、黄式三对朱熹及《论语集注》的总体评价

黄式三作为晚清汉宋兼采学术思潮中的代表学者,在对儒家经典进行解释时既注重采纳汉学所擅长的经史考证之学,同时也吸收宋学注重义理建构的长处。在汉宋之争的背景下,黄式三著《汉宋学辩》通过突出经典的至高地位消融汉宋门户之争,力倡“通学”以治经,而不拘泥于一家一派。黄式三在文中提到:

> 汉之儒有善发经义者,从其长而取之;宋之儒有善发经义者,从其长而取之。各用所长以补所短,经学既明,圣道自著。经无汉、宋,曷为学分汉、宋也乎?①

从某种程度上说,黄式三笔下“汉学”“宋学”只是特定的学术研究方法,最终指向都是儒家经典的解释。黄式三进而指出,“宋儒之能为汉学者莫如朱子,而汉儒之能启宋学者岂非郑君欤”②,将郑玄、朱熹视为学术史上“通学”的典范。尽管朱学在清代仍保持官学正统的地位,但阳明心学的流波、颜李学派的渐起、汉学的逐步兴盛,均对朱熹的学术地位造成不同程度的冲击。崇尚考据的汉学家往往崇郑、申郑、仪郑,而对朱熹学术关注不足。在黄式三看来,郑玄、朱熹的解经之功同等重要,汉宋学术亦各有利弊,后世学者不可厚此薄彼。

黄式三“不分汉宋”“并尊郑、朱”的观点也贯穿于《论语后案》的写作之中。《论语后案》对前代《论语》学著述旁征博引,此书原序中说:

> 夫自元、明以来数百年,聚天下之才人学士,使之毕力于《论语》,故说之者多。不佞素无门户之见急分汉学、宋学,故采之也备。③

从著述体例上看,《论语后案》仿照王鸣盛《尚书后案》,先释字注音、厘定文本,再录何晏《论语集解》、朱熹《论语集注》,最后附以“后案”。郑玄《论语注》已佚,散见于《论语集解》之中;朱熹的《论语集注》是《论语》学史上里程碑式的著作。从清代《论语》学史上看,学者因学术立场、治经方法的差异而形成了一批各有特色的《论语》学著作,但均无法绕过朱熹的《论语集注》。

在学术与科举的多重影响下,黄式三对《论语集注》持基本肯定的态度,就如他在批评何小山《论语直旨》时说:

> 宋儒者多解《论语》,朱子广辑一代之儒说而成《集注》,有《或问》诸书所驳之说而《集注》仍录之者,备异义也,抑意有所节取也。其有朱子所自注而不能无误者,究其说,盖有所受之也。④

黄式三在此肯定了《论语集注》在宋代《论语》学中的地位,并对何氏援引王阳明、毛奇龄之说以驳斥朱熹《论语集注》的做法不以为然。而且,黄式三还注意区别了朱熹本人的注解与《论语集注》

---

① 黄式三:《汉宋学辩》,《儆居集·经说三》,光绪十四年定海黄氏家塾续刻本,第 21 页 b。本文引《儆居集》皆用此本。

② 黄式三:《汉宋学辩》,《儆居集·经说三》,第 23 页 a。

③ 黄式三:《论语管窥叙》,《儆居集·杂著一》,第 1 页 a。

④ 黄式三:《论语直旨跋》,《儆居集·杂著三下》,第 13 页 b—第 14 页 a。

所引其他宋代理学家的观点,认为后者的功用是“备异义”,二者不可等量齐观。

黄式三提到“朱子所自注而不能无误”,反映黄式三对《论语集注》中的具体解释并非全盘接受。对于《论语集注》中存在的疏失,学者应不拘门户,从宋代学术源流以及朱熹本人的学术思想脉络等角度进行考察。

黄式三对《论语集注》一分为二的观点在《论语后案》中有充分体现。《论语后案》对《论语集注》的吸收与批评,主要是围绕朱熹的义理学而展开的。一方面,黄式三在解释《论语》时推衍朱《注》、辩斥异端,并频繁援引陆陇其、李光地等清代朱学学者的观点以羽翼其说;另一方面,《论语后案》中尚有许多系统地修正与批评朱熹理学的观点,主要表现在评述朱熹天理论、理气关系、人性论、仁论以及一些具体的名物考证等方面。

二、黄式三《论语后案》对《论语集注》的吸收

朱熹建构了庞大而精致的义理体系,并将其天理论、理气关系、心统性情、格物穷理诸说渗透到了《论语集注》的撰作之中。《论语后案》对《论语集注》的吸收主要从三个方面展开:首先,黄式三从朱熹义理体系的整体出发,综核朱熹诸说以推阐《论语集注》;其次,沿袭朱熹对佛、道以及心学的批评,甚至进一步将心学视为“非儒者之道”,以彰显儒学正统;再次,通过梳理《论语集注》中的朱《注》与“外注”,从宋明理学传衍的角度肯定了朱熹的贡献与地位。

1. 综核朱熹诸说以推阐《论语集注》

《论语后案》立足于朱熹理论体系之全体以观照《论语集注》中的具体阐释,并通过文献互证、字义辨析、义理推演等途径对朱熹理论体系中的关键概念进行解读。试以《论语后案》释“学”字为例进行说明。

“学”在《论语》中频繁出现,在孔子的思想体系中占有重要地位。《论语》开篇便说:“学而时习之,不亦乐乎!”此章历来受到经学家的高度重视,朱熹自然也不例外。对“学”的内容、途径、目标等问题解释,牵涉到了朱熹格物穷理说、知行观等重要命题。朱熹在《论语集注》中曾说:

> 学之为言效也。人性皆善,而觉有先后,后觉者必效先觉之所为,乃可以明善而复其初也。①

朱熹以“效”训“学”,主张学者应当效法圣贤,意在强调“学”的目标。同时,朱熹亦以“觉”训“学”,并依据人性本善的论点,突出了学者能“学”的可能性,与前代学者不同。以“效”训“学”,是兼知行而言,含义甚广,主张学者既应学习经典,同时应效法圣贤,见诸行事。朱熹进而引申说“博学、慎思、审问、明辨、笃行,皆学效之事也”。② 黄式三在《论语后案》中认为:

> 朱子《注》“学”训“效”者,统解“学”字于第一“学”字之中,如“孰为好学”“弟子不能学”“愿学”“学道”,必训为“效”而始通。③

黄式三认同朱熹之说,认为以“效”训“学”的解释较好地回答了“何以能学”“学的目标”等问题。但黄式三也认识到,《论语》中多次言及“学”字,根据语境的不同,对“学”字理解的侧重点也不一样,因此黄式三进而引申道:

> 其(朱熹)引程子说“学”为“读书”,“时习”为既读而时思绎,则此章之正解,黄直卿《语录》甚明。此篇“行有余力,则以学文”“虽曰未学,必谓之学”,下篇学、思对言,学、问对言,好学、忠信对言,博学、约礼对言,文学、德行对言,学《易》、学《诗》、学《礼》,皆谓读书,而又斥“何必读书,然后为学”之佞。盖学者所以学圣人之道,而圣人往矣,道在方策也。朱子《大学注》“学”谓讲习讨论之事本此。④

黄式三认为,《论语》中言“学”字,有总言、有分言。总论“学”字时,以“效”训“学”为善,包含探求知识、培养德性、修己成人诸多方面内容;而具体语境中的“学”字侧重点稍有不同,如“学而时

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局2010年版,第47页。下引《四书章句集注》俱同此本。

② 黎靖德编:《论语二·学而篇》,《朱子语类》卷二十,第447页。

③ 黄式三:《论语后案》,南京:凤凰传媒出版集团、凤凰出版社2008年版,第1页。下引《论语后案》俱同此本。

④ 黄式三:《论语后案》,第1页。

习之”的“学”字更侧重是“读书”,即研读、探讨儒家经学著作。黄式三引程颐之说,将此处的“学”字解释成为“读书”,这也是符合朱熹本意的,如《朱子语类》中便说“读书、讲论、修饬,皆要时习”①。因此,黄式三此注便是兼采朱熹的两种说法,并加以糅合、引申。

又如《学而》篇“君子不重则不威,学则不固”条,历代经学家对“学则不固”有不同的解读。《论语集解》中便记载:“孔曰:‘固,蔽也。’一曰:‘言人不能敦重,既无威严,学又不能坚固识其义理。’”孔安国训“固”为“蔽”,认为学习了就可以免于蒙蔽、固陋;《集解》中罗列的另外一种解读则是将“学则不固”视为“君子不重”的后果。孔安国释“学”为学习,而后者释“学”为所学到的东西。朱熹在《论语集注》中支持后者的论断,认为“轻乎外者,必不能坚乎内,故不厚重则无威严,而所学亦不能坚固”。《论语后案》对此条的解释是:

> 《经》戒“不重”,欲学者于言语、动作、衣冠、瞻视必以整齐严肃为要也。“学”,何氏以读书言,朱子于《或问》兼知行言……陆稼书曰:“学必深沉而后能固,不重则浮;学必镇静而后能固,不重则躁。读书穷理之功,必随得而随失;省察克治之念,必乍密而乍疏。”此申朱子《或问》说也。②

黄式三认同朱熹之说并加以阐释,将言语、动作、衣冠、瞻视都视为“学”的重要方面,即所谓“兼知行”。而陆陇其的观点进一步强调,“学”不仅包括读书穷理,获取知识,还包括日常的道德涵养,两者缺一不可。

进而言之,朱熹以“学”统摄“见闻之知”与“德性之知”的主张,在《论语后案》中得到了细致的阐述。黄式三在《论语后案》中既以知为入学之始(即“读书”),同时也重视学之功效,强调学兼知行,与朱熹的格物穷理、知行合一诸说相契合。此外,《论语后案》亦对朱熹所倡导的为学次第、修养工夫深为服膺,并频繁引用薛瑄、胡居仁、李光地、陆陇其等人的学说以佐证其说,这也是推阐《论语集注》的具体表现。

2. 辩斥异端以彰显儒学之正统

尽管朱熹等理学家在建构自身本体论、人性论、认识论、工夫论时曾对佛道二家的思想资料有所摄取,但认为儒家与佛道在本质上应当有严格的边界。因此,佛教所信奉的“缘起性空”“六道轮回”,道家、道教所倡导的“无为而治”“长生久视”,都是朱熹在建构理学体系时重点批驳的命题。黄式三延续了朱熹辩斥异端的思想主张,在《论语后案》中对佛教、道家道教展开了系统的批驳。

朱熹在解释《论语·为政》中“攻乎异端,斯害也已”时,曾引程子之说以强调排佛的必要性:

> 佛氏之言,比之杨墨,尤为近理,所以其害为尤甚。学者当如淫声美色以远之,不尔,则骎骎然入于其中矣。③

《论语后案》认同程子之说,重申辟佛的必要性,并指出“宋当程、朱之时,儒、释不分,程、朱二子所以于此《注》专辟释也”④。在辟佛的问题上,黄式三接踵朱熹之说,对佛教的“缘起性空”“轮回之说”“静坐参禅”等观点进行了批判。如解释《论语·卫灵公》“有教无类”时,黄式三引阮元之说,认为“释氏视人性太过,竟欲归于静寂,释典有云:‘佛蠲奢欲,习虚静而成通照也,有感斯应,体常湛然。’后儒论性者几于废教”。⑤“佛蠲奢欲……体常湛然”一段,见于《魏书·释老志》,是北齐史官对佛教理论的概述,非如黄式三所说来自“释典”。佛教讲求“心性本空,生含万法”,而黄式三认为佛教“视人性太过”,以“空”释“性”,“性”既然不是实有,相应的工夫论也与儒家南辕北辙。

此外,黄式三还力辟佛教的“轮回”之说。在

---

① 黎靖德编:《论语二·学而篇》,《朱子语类》卷二十,北京:中华书局1986年版,第447页。
② 黄式三:《论语后案》,第12页。
③ 朱熹:《四书章句集注》,第57页。
④ 黄式三:《论语后案》,第38页。
⑤ 黄式三:《论语后案》,第458页。

解释《宪问》篇“君子哉若人！尚德哉若人!”时谈及历代王朝兴衰,并说:

> 或曰:“言祸福推本天道是矣,而与释氏果报之说得毋同乎?”曰:“积庆积殃,圣经昭昭,儒者岂得异议?且释氏言轮回,以果报在前生后生,其说为人所不见,此《经》则据其可见者耳。人之前世为祖父,后生为子孙,是以天之报应或在其身,或不于其身,必于其子孙。羿子死穷门,禹子孙继世有天下,稷越千余年有天下,此正人之可见可据者耳。”①

首先,黄式三肯定了天道对于人世祸福的主宰作用。佛教所说的“六道轮回”“因果报应”,是以业力为理论依据的。在黄式三看来,佛教的“业力”既不为人所见,也最终无法为人所知,真正能决定祸福的只有天道,即儒家学说中的“主宰之天”;其次,黄式三引《周易·坤·文言》“积庆积殃”等观点,批驳佛教“轮回”之说,特别突出了儒家家庭伦常观念。并且,佛教讲“轮回”“因果”都是在“六道”这一世界架构中进行的,这一虚空的世界是不可捉摸的。黄式三则依据《周易》强调无论是治国还是齐家,善恶的转化与影响在伦理关系中是体现得最为明显的。

对于道家、道教,黄式三在《论语后案》中也有相当详细的论述。总体来看,黄式三认为道家、道教“坏礼伤教”②,对儒家伦理、礼法均构成了较大的威胁,故而特别批驳了道家所倡导的“主静蹈虚”“长生久视”等学说。

《老子》在阐述动静关系时,以静摄动,后世的道家学者在工夫论上强调通过静神、静身、静心以体察万物本始的虚无状态。黄式三在诠解《雍也》篇“仁者静”认为,尽管儒家学者荀子也讲“虚壹而静”,但儒家所强调的“静”与道家所说是有严格区别的,儒家所谓的“静”应当是“静心之法”,即“持志”“养气”“敬义夹持”等,而非保持静止不动的状态。③ 这与朱熹在《论语集注》中对“静”的解读是一致的。

黄式三还特别反感道家、道教“长生久视”“死而不亡”的追求,认为刻意追求肉体的长生不死无助于增长自身的德性。道光本《论语后案》中解释“仁者寿”时引李光地之说,称:“乐寿,命也,而有可以道致者。知仁之德,君子所谓穷理尽性以至于命者也。”④李光地以“有可以道致者”释“命”,意在说明《论语》中所谓的“寿”并不仅仅指生命的长短,更应注重在有限的生命中“穷理尽性”,以期体悟、达成“仁”的境界。黄式三推衍朱熹、李光地之说,进而解释“仁者寿”的意涵:

> 寿有天有人,在天者修短定于初生,非必尽可转移;在人者尽性至命,克终天年,是为寿。否则戕其生,是不寿也。史言龚胜死年七十九,吊之者云竟夭天年,可知寿夭不徒以年之长短论也。⑤

黄式三在此认为颜回、冉求虽然年寿不长,却能终身求仁,也可谓“寿”;相反,道家一味强调寿命的长短,虽生犹死。这种说法实际上仍是承接朱熹、李光地而来。

值得一提的是,在审视宋明学术时,黄式三认为陆王学术等同于“明心见性”之学,事实上属于佛老之学的支流余裔,由此对陆王心学进行了批驳。如释《雍也》“仁者先难而后获,可谓仁矣”条,《论语后案》罗列陆王之说:

> 近解或说仁者不求获仁。陆子静曰:“恶能害心,善亦能害心。”王伯安曰:“无善无恶心之体,有善有恶意之动。”后人援之以释此经,与释氏以无念为宗,不存得果之意极似,非儒者之道也。⑥

黄式三在《论语后案》中多次批评陆王学派的心体论及其工夫论,认为陆王心学指心为仁,最终会导致人心中善恶观念的混淆,并将其归入释老之流。尽管黄式三对心学一派提出批评的理由与朱熹不尽相同,但黄氏所秉持的道统观念及对“异端”的抵触与朱熹是如出一辙的。

---

① 黄式三:《论语后案》,第 392 页。
② 黄式三:《论语后案》,第 427 页。
③ 黄式三:《论语后案》,第 158 页。
④ 黄式三:《论语后案》,第 159 页。
⑤ 黄式三:《论语后案》,第 159 页。
⑥ 黄式三:《论语后案》,第 157 页。

3. 区别朱《注》与“外注”以回护朱熹之说

黄式三通过这一区分,对《论语集注》中所引其他宋代理学家的观点进行了批评,试图还原朱熹思想的本义,进而回护《论语集注》。如《宪问》篇“不逆诈,不亿不信,抑亦先觉者,是贤乎?”一句中,“先觉”两字,歧解层出。在清代之前的诸家中,以孔安国与朱熹的解释最有影响。《论语后案》此条时罗列了孔安国与朱熹的说法。

孔安国注释此条时说:“先觉人情者,是宁能为贤乎? 或时反怨人。”①黄式三引《经典释文》以“怨”当作“冤”,孔安国的注解可以理解为:虽然能预先察觉别人的阴谋和失信,而这并非贤者的必备条件;预先察觉也有可能冤枉好人。

朱熹《论语集注》中却认为“言虽不逆不亿,而于人之情伪,自然先觉,乃为贤也”。② “先觉”被解释为“自然先觉”,意即“人之情伪”定能显露于外,而贤人对于“人之情伪”自能觉察。“是贤乎”也由反问句被转化为感叹句。《论语后案》在解释朱《注》时说:

> 据朱子此说,是先觉有实征,以人之辞貌而觉之,以平日素行而觉之,以时事不侔而觉之,皆先觉也。谢显道曰:“贤者于事能见之于微,谓之先觉,如履霜可以知坚冰也。”此亦谓事有朕兆而觉之也。几者,动之微,知几则先觉也。外《注》杨氏说,朱子于《或问》辟之矣。③

《朱子语类》中说:“先觉,却是他诈与不信底情态已露见了,自家这里便要先觉。”④《后案》中“先觉有实征”的观点,本源于朱熹;而黄式三主张于“人之辞貌”、“平日素行”、“时事不侔”觉察,并以“知几”为“先觉”,意在推衍朱《注》。此外,黄式三还注意到了《集注》虽附列了杨时之说,但朱熹对杨时的说法也并不完全赞同⑤。杨时“不逆不亿而卒为小人所罔”⑥的说法,与孔安国的注解是如出一辙的。黄式三推阐朱熹之说而不同意杨时的解释,实际上也是否定了孔安国的说法。

三、黄式三《论语后案》对《论语集注》的修正与批评

黄式三《论语后案》虽秉持了尊朱的基调,但在具体解释义理概念时往往对朱熹的天理论、理气关系、人性论、道德论加以修正与批评,并就许多具体考证训释对《论语集注》提出了异议。

1.《论语后案》对朱熹天理观的修正

在撰作《论语集注》时,朱熹将“天理”观念熔铸其中。朱熹所谓“天理”,是至尊无对、亘古永存的最高本体,它超越天地万物之上,而又贯穿于万物生成变化的始终。对于朱熹这种超越性的“天理”本体,黄式三并不认同。《论语后案》在解释“夫子之言性与天道”时说:

> 自宋以后,言性与天道者分理气。申此论者,大抵超阴阳以上而求天之理,离心知之实而求性之理,亦不能不推之空眇以伸其说。⑦

对于以朱熹为代表的宋明儒者“超阴阳之上而求天之理”的治学路径,“推之空眇以伸其说”的学风,黄式三是明确反对的。他试图把在朱熹那里高高在上的超越于阴阳的“天理”本体拉回事物之中,还原为事物的“天然之条理”。《论语集注》解释《学而》篇“礼之用,和为贵”时说:“礼者,天理之节文,人事之仪则也。”《论语后案》中却说:

> 《乐记》始言“天理”,郑君《注》:“理犹性也”。凡训诂义隔而通之曰犹。郑君《注》云“犹性”谓人

---

① 何晏集解、邢昺疏:《论语注疏》,嘉庆二十年《十三经注疏》第五本,北京:中华书局 2011 年版,第 5459 页上 a。《论语后案》引孔注于“怨人”后衍一“也”字。

② 朱熹:《四书章句集注》,第 157 页。

③ 黄式三:《论语后案》,第 415—416 页。

④ 黎靖德编:《论语二十六·宪问篇》,《朱子语类》卷四十四,第 1134 页。

⑤ 除了黄氏所引《四书或问》外,《朱子语类》卷第四十四在论及杨时的解释时也说:“此说大了,与本文不相干”,只因杨时论诚明之旨有用于人伦事用,便附列于此,出处同上。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第 157 页。

⑦ 黄式三:《论语后案》,第 121 页。

> 性合天然之条理也。①

这段文字,针对性很明显。黄式三认为,《礼记·乐记》中所谓“天理”,当指事物“天然之条理”,而非超然于阴阳、万物之上的处于本体地位的“性理”。它贯穿于事物之中,而非事物之外别有其理。

不唯如此,黄式三还反对朱熹将《论语》中的“天”解为“理”。《论语·八佾》“获罪于天,无所祷也”一语,朱熹《论语集注》的解释是:

> 天,即理也;其尊无对,非奥灶之可比也。逆理,则获罪于天矣,岂媚于奥灶所能祷而免乎? 言但当顺理,非特不当媚灶,亦不可媚于奥也。②

在传统儒家学说中,“天”有“主宰之天”“义理之天”“自然之天”“德性之天”诸多意涵。朱熹在解说《论语》时往往以“理”解“天”,一方面,通过将“天”与“理”沟通,以确定“理”这一范畴的理论地位,另一方面,则将《论语》涂上了浓重的理学色彩,使得他对《论语》的解释成为其理学思想体系建构的重要方式。③《论语后案》则指出朱熹“天即理”的训释并不明白透彻,甚至会产生流弊:

> 天者,苍苍之表、专主威福者也。既有天谴,莫得祷免之路,言此见媚之适获罪耳。……《集解》以天喻君,固非《语》意。朱子训天为理,谓天不外于理则可,谓天即理,则语未莹。钱竹汀言之据《或问》引胡氏曰:“天即理也,理无不在。在人则人心之昭昭者是也。”胡说指心为理,指理为天,尤失之。④

黄式三认为,《论语》中所说的“天”是万物生成变化、兴衰祸福的主宰,所谓“苍苍之表、专主威福”便是强调“天”的自然义与主宰义,而不及义理之天,即朱熹所说的“天理”。

在对朱熹以抽象、超越的“天理”释《论语》的做法加以排斥与批评的同时,黄式三试图以气本论来代替“天理”本体论。如在解《论语·子罕》篇“逝者如斯夫”条时,朱熹承袭二程之说,强调水流而不息,物生而不穷,都是“道体”流行的表现:

> 天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。⑤

在这里抽象而超越的“道体”,指的就是“天理”本体。但黄式三显然不同意朱熹的训释,他说:

> 逝,流行也。曰“逝者”,言凡逝者也。曰“如斯夫”,言凡流行者如斯也。……此以水之不息明天地气化之流行,欲学者有至诚无息之功也。⑥

《论语》此条所谓的“逝者”,并没有特定的所指,学者多将其解释为流淌不息的河水,或引申为一去不复返的光阴。黄式三将“逝者”解释为“天地气化之流行”,说明气化流行充塞宇宙,所有事物的往来存殁都是气的变化过程。可以看出,黄式三是以气本论为其理论基础作解的。在《读程伯子天人本一说》中,黄式三说:

> 天人一气,人所以禀于天也。尽人合天,人所以事乎天也。惟一始能合也。⑦

天与人之所以能合,是因为“天人一气”。这种气本理论,以“气”作为天人相合的基础,在理论路径上,是与朱熹的天理论迥然不同的。

2.《论语后案》对朱熹人性论的排斥

在确立气本论这一思想主轴的条件之下,黄式三反对朱熹区分“天命之性”与“气质之性”的做法,主张以气化过程言性,以血气心知言性。在解释《季氏》篇“君子有三戒”章时,《论语后案》说:

> 《乐记》云:“民有血气心知之性。”性之善,心知之静而正也。血气之粗驳者,君子不敢藉口于性而必戒之。血气中有嗜欲,好色、好斗、好得因之以生,

---

① 黄式三:《论语后案》,第16页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第65页。

③ 相关论述,参看朱汉民、肖永明:《宋代四书学与理学》,北京:中华书局2009年版,第211—214页。

④ 黄式三:《论语后案》,第66—67页。

⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第113页。

⑥ 黄式三:《论语后案》,第242页。

⑦ 黄式三:《读程伯子天人本一说》,《儆居集·读子集二》,第5页b—第6页b。

然污者能言洁,争者能言让,贪者能言廉,凡人犹明于此,君子亦以学问扩充其心而已。①

又说:

或曰:"血气之驳,至好色、好斗、好得,将谓斯人血气之躯与物无异与?"曰:"非也。好色、好斗、好得,血气之躯之驳气足以动志者也。《洪范》曰:"貌恭,言从,视明,听聪。"血气之躯之正也……于人心未为习俗所累之时,而观肃乂哲谋圣之本,然可见有物有则,而与物迥异也。"②

在这里,黄式三以"血气心知"言人性,将"心知之静而正"作为"性之善",认为"血气"存在"正"与"驳"两种情形,人心未为习俗所累时,血气之性会体现为"貌恭、言从、视明、听聪"等理想的状态,但血气之性当中也可能存在好色、好斗、好得等负面的因素,这就需要通过以学问扩充其心知加以戒除。在朱熹那里,人性基于理气之别,被区分为纯粹至善的"天命之性"与可善可恶的"气质之性"。而人的"心"则是杂理与气而言的,包含着"性"与"情",即所谓"心统性情"。其中的"情"如果不得其正,不加以约束,就会因情感欲望的泛滥而产生恶。而在黄式三看来,人的"心知"亦即人的思维认识能力是人之所以区别于动物的本质属性,它是人性之善的根本,要戒除"血气之粗驳",必须通过扩充心知。这种人性理论,是对戴震人性论的继承与吸收③,而在理论旨趣、价值判断上与朱熹的人性论有着深刻的差异。

3.《论语后案》对朱熹道德论的批评

此方面主要是围绕朱熹释"一贯""忠恕""礼"等道德范畴而展开的。《论语·里仁》中记载孔子自谓"吾道一以贯之",曾子说"夫子之道,忠恕而已矣"。对"一以贯之""忠恕"的解释,历代诸说纷杂。程颐、朱熹为了建构自身的理学思想体系,以"理"解"一贯""忠恕",黄式三亦表示反对。

程颐认为:"以己及物,仁也;推己及物,恕也,违道不远是也。忠恕一以贯之:忠者天道,恕者人道;忠者无妄,恕者所以行乎忠也;忠者体,恕者用,大本达道也。"④在程颐看来,"仁"是孔学的核心内容,也是孔子为人之道的最高理想境界,"恕"则是实现"仁"的具体途径。朱熹在《论语集注》中说:"夫子之一理浑然而泛应曲当,譬则天地之至诚无息,而万物各得其所也。……盖至诚无息者,道之体也,万殊之所以一本也;万物各得其所者,道之用也,一本之所以万殊也。"⑤朱熹以"一理浑然"解释"一以贯之",其理论预设是程颐、朱熹所阐述的"理一分殊"之说。在程朱看来,夫子通贯的是天理,而忠恕仍从属于天理这一范畴。因此,天理广大精深,学者难以知晓,故朱熹认为此条中的"忠恕"一语是曾子"借学者尽己推己之目以箸明之,欲人之易晓也"。黄式三对程朱以"天理"解"一贯"的做法不以为然,《论语后案》中说:

夫子言"一贯",浑举其义。门人问"何谓",请详事实也。曾子言"忠恕",指事实之要也。诚身为忠,本诚接人为恕,己与人合为一贯,一贯不外乎忠恕。"忠恕而已矣"与"辞达而已矣"句法正同。已,止也,谓道尽于此也。⑥

黄式三认为,朱熹的解释,以义理为主,属于先下己意、自出胸臆。此段对朱熹的批评主要从两个方面展开:(1)"一贯"的解释。黄式三认为"己与人合为一贯",受到郑玄注《中庸》"仁也,相人耦"的影响,反对朱熹以天理言"一贯"的观点;(2)"而已矣"的解释。黄式三认为此篇中"忠恕而已矣"与《卫灵公》篇"辞达而已矣"中的"而已矣"均是竭尽无余之辞,即孔子之道不离"忠恕"二字,舍此则别无他道可循。故在黄式三看来,朱熹将"忠""恕"视为"尽己推己之目"的观点弱化

① 黄式三:《论语后案》,第469页。
② 黄式三:《论语后案》,第469页。
③ 有关戴震人性论的讨论,参见肖永明:《试论明清之际反禁欲主义的人性论思想》,《广西师范大学学报》(哲学社会科学版)1996年第4期,第79—83页。
④ 朱熹:《四书章句集注》,第72—73页。
⑤ 朱熹:《四书章句集注》,第72页。
⑥ 黄式三:《论语后案》,第94—95页。

了"忠""恕"在孔门学说中的地位。

对于"忠"与"恕"二者之间的关系，黄式三也有不同于《论语集注》中程颐、朱熹的观点，并援引朱熹《答范直阁书》以修正《论语集注》的说法：

> 程子重言忠恕，是也。其云"忠者天道，恕者人道"，申其说者已多支离矣。朱子云："借学者尽己推己之目"，是疑忠恕不足以尽圣人。而申之者因以"一贯"为天道，"忠恕"为人道，圣人之忠是天之天，恕是天之人；学者之忠是人之天，恕是人之人，其说尤谬。……朱子《文集》中有《答范直阁书》云："忠恕正是曾子见及处，门人有问，则亦以所见论之而已。如近世儒者之说，则道有二致矣，非也。"朱子此《书》亦是。后儒喜言"一贯"，不言"忠恕"；甚或分颜子、曾子之学为二，以曾子由忠恕入不知颜子之高，不知颜子之不远复、曾子之慎独，颜子之若无若虚、曾子之战战兢兢，颜子之博约、曾子之守约，颜子之不违仁、曾子之仁为己任，皆尽夫忠恕之道而已。①

程颐以"忠"为天道、"恕"为"人道"等观点，是借用天人关系、体用关系的概念模式来疏解"忠""恕"。在程颐的理学体系之中，天与人之所以能合一，在于宇宙社会之间一理之相通。程颐认为"天人本无二"，黄式三对此并非不知，但他认为《论语集注》以天道人道、体用来判别"忠""恕"，会误导后学以忠道与恕道为二事，从而割裂了天人之间、人与人之间的贯通关系。故黄式三引朱熹《答范直阁书》以修正程朱之注，认为不能以"理"解"一贯"，亦不可以"天理"替代"忠恕"。学者若能行忠恕之道，则可成为圣人，而非别有天理可循。

针对朱熹的礼学思想，《论语后案》中反对将"理"凌驾于"礼"之上，主张"礼""理"贯通，"礼""理"的本质都是通过具体环境与作为得以显现。如解释《学而》篇"未若贫而乐、富而好礼者也"条，朱熹《论语集注》中说：

> 无谄无骄，则知自守矣，而未能超乎贫富之外也。凡曰"可"者，仅可而有所未尽之辞也。乐则心广体胖而忘其贫；好礼则安处善、乐循理，亦不自知其富矣。②

《论语后案》中则说：

> 苏氏云"忘乎贫富然后为至"。朱子于《或问》斥之，而此《注》仍用之。式三谓：君子之于贫富，有忘有不忘。乐之至则不知己之贫，礼之恭则不知己之富，此忘之之时也。贫毋逸乐，富则不劳；富必备礼，贫则从简，素位而行，随分自尽，此不忘之也。③

朱熹强调了行为主体的主观能动性，即以道德标准自持从而"超乎贫富之外"。突出了道德理想的纯粹性；黄式三所加按语的侧重点在于阐释对贫富的"忘"与"不忘"，强调君子修礼成德，必然会有不同的客观环境。学者应当立足于各自的具体条件采用不同的修养工夫，即所谓"随分自尽"，这与朱熹之说略异。

除了义理旨趣之外，《论语后案》对朱熹及宋儒的一些具体训释也提出了商榷意见。如《先进》篇"鲁人为长府"条，《集注》中引王氏"改作劳民伤财，在于得已，则不如仍贯旧之善"，批评"为长府"是劳民伤财以供自身享乐之举。《论语后案》中称：

> 《注》言"改作劳民伤财"，张敬夫云"改作藏货之府，有崇利聚敛之意"，未必然。④

在郑玄、皇侃与朱熹诸家的训释中，"长府"是鲁国财货兵器的聚集之地，而"为长府"便是翻修、改建长府之义。清儒阎若璩《四书释地》卷二引杜预注《左传》昭公二十五年"公居于长府"之说，将"长府"解释为与季氏家临近的官府，即鲁昭公之居所。阎若璩认为"鲁人为长府"的政治背景是季氏擅权，相应地，"为长府"则是鲁昭公应对季氏擅权的一个对策，而不作"劳民伤财"之解。⑤ 因此，《论语》此章所谓"鲁人"的具体指代并未明晰，黄式三在此处不轻信朱熹、张栻之说而

① 黄式三：《论语后案》，第95页。
② 朱熹：《四书章句集注》，第52页。
③ 黄式三：《论语后案》，第19页。
④ 黄式三：《论语后案》，第304页。
⑤ 阎若璩：《四书释地》(皇清经解卷二十)，清道光九年(1829)刻本咸丰十年(1860)补刊本，第27页—第27页b。

不下定论,故说“未必然”。

四、汉宋兼采视域中的《论语》诠释

汉学与宋学,亦即考据与义理这两种学术形态的对立与融合问题,一直贯穿清代学术史的始终。在嘉道之时,汉学具有较大的影响力,众多学者热衷于从文字训诂、典章制度、名物考证方面着力以考订经义;而宋明理学所倡导的经典诠释范式虽然影响要弱于考据学,但仍然不绝如缕。汉学与宋学之间在相互争胜的同时,也出现了相互融合的趋势。浙江学者治学多主张消除墨守门户之见而持平于汉宋学术。与黄式三同时的许宗彦、金鹗、徐养原等人,都有“调和汉宋”“不分汉宋”的相关论断。黄式三的《论语后案》有宗主而无门户,郑玄、朱熹并尊,考据、义理兼重,成为晚清汉宋兼采思潮中《论语》诠释的代表之作,其学术价值在近代以来受到了李慈铭、谭献、章太炎、刘师培、张舜徽等学者的肯定。

晚清的汉宋兼采学术思潮的产生有其内在逻辑。在经典诠释中,诠释者本身的时代背景、学术立场、价值取向、问题意识往往决定着诠释的方向,不同时代、不同学者的经典诠释也因此呈现出复杂的面相。就《论语》诠释而言,历代学者对《论语》复杂多样的诠释,一方面与诠释者个人的社会政治意识、文化价值观念、学术脉络密切相关,带有时代与个性的色彩,有其特定的立场;但另一方面,前人的诠释成果,又会在一定程度上制约、影响着后来者的诠释活动。对于晚清《论语》诠释者来说,前人的相关成果,尤其是那些在《论语》学史上影响巨大的诠释之作,无论是属于汉学还是宋学,需要择善而从,不可忽视不顾。如果拘囿于学派立场,局限于狭隘的门户偏见,就不可能产生度越前人、传之后世的精湛之作。这一点,当时学者是有清醒认识的。黄式三“经无汉、宋,曷为学分汉、宋也乎”①的看法,就颇具代表性。在黄式三看来,所谓“汉学”“宋学”,只不过是理解经典文本的内涵、把握经典所承载的圣人之道的治学路径,只要其目标、指向是一致的,就没有必要分门别户、壁垒森严。因此,无论汉学宋学,都要采取实事求是的态度,信其可信者,疑其可疑者。晚清汉宋兼采学术思潮,正是基于这种学术观念和治学态度产生的。

也正因为如此,当时学者所谓的“汉宋兼采”“不分汉宋”“调和汉宋”,并非将“汉学”“宋学”等量齐观,而应指学者在特定学术立场上采取为我所用的原则,对以汉宋学者为代表的学说、思想进行梳理、诠释,重新构筑新的学术体系,并贯穿于经典训释之中。黄式三的《论语后案》标举“不分汉宋”之旨,试图兼采汉宋,在《论语》诠释中,他将宋代《论语》学的集大成之作《论语集注》作为《论语后案》撰述过程中的重要参考,从字词辨析、义理阐发到某些思想观念,都有不少借鉴、吸收之处。但值得注意的是,《论语后案》在吸收、借鉴《论语集注》时,并不关注原著的诠释脉络与文本意义的整体呈现,而是采取为我所用、取其所需的态度,对《论语集注》进行解构,而后将自己所需要的思想要素从朱熹庞大的理论体系中抽离出来,重新加以诠释,服务于自身学术体系的建构。在《论语后案》中,我们可以看到作者对《论语集注》相关思想资料加以去取的具体情况。例如,黄式三特别突出的是朱熹论“学”的思想倾向以及贬斥异端的学派主张,而对于“理”“气”“心”“性”等一系列在朱熹的《论语》诠释中居于核心地位的概念、范畴,黄式三却采取了不同的对待方式。尽管在《论语后案》中也频繁地讨论这些概念、范畴,但在黄式三的《论语》诠释中,这些概念范畴被赋予了不同的内涵与理论地位,已经作为新的思想资料被纳入了黄式三自身的思想体系中。黄式三通过对这些概念、范畴的内涵辨析与意义赋予,对朱熹的天理观、人性论、道德论等方面进行了批评与修正,所提出的是不同于理学的形上价值取向而是以“气本论”为基础的具有

① 黄式三:《汉宋学辩》,《儆居集·经说三》,光绪十四年定海黄氏家塾续刻本,第 21 页 b。

经验取向的经典诠释。① 凡此种种,既反映了黄式三独特的学术旨趣,也从《论语》诠释的角度为研究汉宋兼采学术思潮的具体演进提供了鲜活的个案。

The Interpretation of*the Analects* in the Ideological Trend of Taking in Both the Han School and the Song School in the Late Qing Dynasty: A Case Study Concerning how *Annotation on the Analects* Absorbed from and Criticized *Variorum for the Analects*

Xiao Yongming, Chen Feng

(*Yuelu Academy*, *Hunan University*, *Changsha* 410082, *China*)

Abstract: Huang Shisan (黄式三) was a representative scholar in the ideological trend of combining the Han School (汉学) and the Song School (宋学) in the late Qing Dynasty. Huang Shisan´s *Annotation on the Analects* (《论语后案》) was irrespective of the controversy between the Han School and the Song School. Huang´s book not only affirmed Zhu Xi's (朱熹) ideological trend on the study of Confucian classics (学) and advocated his academic proposition against heresies, which were presented in his *Variorum for the Analects* (《论语集注》), but also criticized and revised Zhu Xi´s theory of heavenly principle (天理观), theory of human nature (人性论) and theory of morality(道德论). In his *Annotation on the Analects*, Huang Shisan´s absorption from and criticism of Zhu Xi´s *Variorum for the Analects*, manifested his dialectical attitude towards the Song School and reflected his ideological proposition for "reconstructing" a new academic system by annotating the concepts of Confucian classics. At the same time, his absorption and criticism also showed how the academic idea of taking in both the Han School and the Song School had been put into practice, thus providing a vivid example for the study of the evolution of the ideological trend of taking in both the Han School and the Song School.

Key words: ideological trend of taking in both the Han School and the Song School, Huang Shisan (黄式三), Zhu Xi (朱熹), *Annotation on the Analects* (《论语后案》), *Variorum for the Analects* (《论语集注》)

(责任编辑　　刘曙光)

① 关于清代儒学中形上取向与经验取向两种义理形态的讨论,见张丽珠:《从"汉宋之争"看清代的义理学转型》,载刘述先、杨贞德主编:《理解、诠释与儒家传统(理论篇)》,台北:"中央研究院"中国文哲研究所 2007 年版,第 161—214 页。